Co-China 周刊

NO. 165
2014年8月1日

澎湃《译中国》：在中国，为什么人人都讨厌芮成钢 | 连岳：别用最时髦的词汇骂芮成钢 | 许纪霖：大我的消解——现代中国个人主义思潮的变迁（选节）



编者的话

7 月 11 日，芮成钢被检方从中央电视台总部带走调查。这名 36 岁的央视财经频道主持人旋即遭到了许多非议。在各种批评声中颇具代表性的一种，是许多人将他称为“精致的利己主义者”。

这个词最先被公众所知，是北大教授钱理群在 2012 年描述北大所培养的学生时所说：“我们的一些大学，包括北京大学，正在培养一些‘精致的利己主义者’，他们高智商，世俗，老到，善于表演，懂得配合，更善于利用体制达到自己的目的。这种人一旦掌握权力，比一般的贪官污吏危害更大。”。

而以芮成钢事件为支点，人们再次兴起关于精致利己主义的讨论，并出现了两极的评价。一方面，精致利己主义者被认为善于迎合体制而罔顾道德价值上的正义。在“知乎”上，问题“为什么那么多人都讨厌芮成钢？”最受欢迎的答案是：“他们是标签的‘精英’，但是却缺乏了最基本的同理心。他们只为强者代言，从来眼里没有弱者，这种人，是某种体制下的宠儿，我不知道他们是否会一直是宠儿，但是我知道的是，我不欣赏他们。”《逆向的于连：谈谈芮成钢》一文认为，相比于在虚伪而不公正的旧制度敏感苦闷的于连，张扬且狂妄的芮成钢却是“自愿成为体制的装饰品，为谎言与虚伪作注脚”。

另一方面，精致利己被一些人认为是中国当下社会中无奈而必要的理性选择。专栏作家连岳认为“精致没错，利己主义者也没错”，当掌控了最多资源的体制在分配的时候就具有强烈的利己主义色彩，那么精致利己就是求得生存与成功的标配。薛莉也认为，对“精致的利己主义者”们的道德批判软弱而无用，应该赶快修缮权力运行的机制，而不是指责“精致的利己主义者”们的道德修养。

的确，对精致利己主义的批判是在道德意义上的。从钱理群关于精致利己主义者的说法就可以看出，精致利己主义的问题不在于其利己，而是因为道德价值上的错失，他可以不管价值上的对错而只追求效果上的利弊，利用一切来为自己的利益服务（所以“这种人一旦掌握权力，比一般的贪官污吏危害更大”），表白“搞关系必须的！”、高喊爱国口号又在体制内寻租的芮成钢就给人以此种印象。但是，对一切道德讨论的背离，会削弱并限制人们对社会问题的关切和道德判断，那么他们的公共生活就无可避免地会变成一盘散沙。

因此，冷漠自私就并不单纯是个人道德的问题。在利己主义与威权主义之间有一种吊诡的关系：“无数的相同而平等的人，整天为追逐他们心中所想的小小的庸俗享乐而奔波。他们每个人都离群索居，对他人的命运漠不关心。……在这样的一群人之上，耸立着一个只负责保证他们的享乐和照顾他们的一生的权力极大的监护性当局。它愿意为公民造福，但它要充当公民幸福的唯一代理人和仲裁人。”当一个由自利性的“无公德的个人”组成的社会要形成秩序，只能诉诸于无所不在的威权政治。如此看来，不顾外界只爱惜自我羽毛的精致利己也绝非理性的选择。



目录

【反】

澎湃《译中国》：在中国，为什么人人都讨厌芮成钢

“

对芮成钢的评价，也许被用得最多的词就是“精致的利己主义者”。精致的利己主义者被用来形容那些高智商、世俗、老到、善于表演、懂得配合、善于利用体制达到自己的目的的人。很多人认为，芮成钢是这样一个“精致的自我主义者”。

”

今年被查时，芮成钢 36 岁。他身上结合了西方高级白领和中国彻底的民族主义气质。他曾与多名实业大亨以及政治领袖进行一对一的访谈，包括比尔·克林顿总统、惠普的 CEO 惠特曼、韩国总统朴槿惠等等。他讲着一口流利的英语，穿杰尼亚，开捷豹。对芮成钢的评价，也许被用得最多的词就是“精致的利己主义者”。这个词最先被公众所知，是北大的教授钱理群在 2012 年描述北大所培养的学生时所说。精致的利己主义者被用来形容那些高智商、世俗、老到、善于表演、懂得配合、善于利用体制达到自己的目的的人。很多人认为，芮成钢是这样一个“精致的自我主义者”。

“在中国的大型问答网站“知乎”上，对问题“为什么那么多人都讨厌芮成钢？”的回答，最受欢迎的答案是：“他们是标签的‘精英’，但是却缺乏了最基本的同理心。他们只为强者代言，从来眼里没有弱者，这种人，是某种体制下的宠儿，我不知道他们是否会一直是宠儿，但是我知道的是，我不欣赏他们”。很多人认为芮成钢是一名机会主义分子，为自己考虑得很多，有人甚至称他是中国的于连·索黑尔。

注：文章来自澎湃《译中国》栏目，点击下方链接阅读文章全文。

【原文链接】 【回到目录】



江东瑜：逆向的于连：谈谈芮成钢

江东瑜：共识网作者

“

于连的敏感苦闷是保护自己的自尊，芮先生的张扬与狂妄是为了给体制增光。他自愿成为虚假之梦的装饰品，为谎言与虚伪作注脚。

”

芮成钢倒下了，惊起一片“网虫”。

“我的朋友，美国前总统克林顿”、“代表全亚洲”成为讪笑的谈片。

芮成钢，寒门素家、天资卓然、高考状元、留学耶鲁，经历了两套教育体制的考验，却在“成功”之路的最后几步倒下。有的朋友把他比作《红与黑》的主角于连，确实形似之处。但是，稍加思量，不难发现：芮成钢却是逆向的于连。

重温一下于连的故事，出身木匠之家，进入了接收寒门子弟受教育的神学院。以优异的资质突破了门第的限制，一路向上攀爬。在接近成功时，兀然跌倒在上流社会的门槛上。好像也是一个追梦失败的悲剧。但是，请不要忘记，当于连冲进那个不公正的旧体制时出卖了他的才能、智慧甚至肉体，却没有出卖灵魂。

他敏感，但坚守自己的尊严——“我出身低微，夫人，但是我并不低贱。”

他苦闷，但没有把指鹿为马——“人间地狱就在这里了，只要我走进去，我就不能脱离它了！”

最后，他以决绝迎接末日——“我不抱任何幻想，我深信死亡在等着我：它是公正的。”

那个虚伪而不公正的旧制度为底层青年打开了一条窄缝时，于连像一颗螺丝钉那样钻进去，却像一颗炸弹般震动了旧制度的牢笼。他从来没有认同过那套虚伪的、侮辱人的制度，他咬牙切齿地奋战着，不惜扭曲了自己的灵魂、毁灭了自己的情感。诚然，于连在自己的战场上流着血和脓、留下了丑陋的伤疤。但是，没有人可以否认，他是一个战士。

那么，美国前总统克林顿的朋友芮先生呢？他在社会阶层凝固化的时代，钻进了最后的几个狗洞，踌躇满志、春分得意地卖力表演。

一个国际贸易专业出身的人，能够从国债联想到“债权人”；



一个耶鲁毕业生，居然会嘲笑大使坐经济舱；

一个被代表一辈子的人，居然自封代表了全亚洲。

于连的敏感苦闷是保护自己的自尊，芮先生的张扬与狂妄是为了给体制增光。他自愿成为虚假之梦的装饰品，为谎言与虚伪作注脚。数十年前，一篇《血统论》横空出世，狂妄地泄露了真相。可是，被伟大人物玩儿坏了的十年留下了一堆瓦砾和废墟。高贵血统的自信掩不住缺乏专业人员的事实，遂有高考恢复、学历时代的松动。一时间给人知识改变命运的希望。可是，当专业人员在高速增长的经济形势催熟为技术官僚时，被垄断的权力再次构建封闭的殿堂。拼爹时代在繁荣的光环中悄然降临，普遍的社会焦虑随之而起。芮先生的出场十分应景，他卖力地表演着一个装饰符号的角色，假装做了命运的主人。这就是芮先生的真相，他是一个演员，演得还不错。

只不过他的价值也仅限于此，甚至比不过一个优秀的技术官僚——会造原子弹的不好找，好演员多的是。江湖风波紧，曾经霸气十足、游刃有余、指点江山的芮先生便如枯叶般被扫落，拉一段禅师隽语也遮不住匆匆谢幕的仓皇失措。

一个战士的死，会感动苍生许多年。于连之后，无数个于连继之而起，最后把施虐的制度炸得粉碎。

奉命演出的芮先生呢？芮先生的结局多少算是个教训。无论演出多么卖力、多么成功，今天分给你的一杯羹，可能明天就变成了噎死你的毒药——钻洞须谨慎，狗粮有风险。但是，才俊们会听吗？他倒下了，狗洞还在，自愿入彀的青年才俊总是不少。汤因比名言“人类从历史中的学到的唯一教训就是，人类从不吸取历史教训”，我以悲观附议。

芮先生的折子戏告一段落时，慈悲的犬儒照例要来开腔“他是可怜的，都是制度的错”。对这些爱惜羽毛与姿态的朋友，我只能敬而远之。人创造了坏制度，人维持着坏制度，离开这些为虎作伥的人，制度只是一张废纸，也无所谓好坏。这是最简单的常识。在一个回避个体责任的时代，任何进步都是空想，谈自由也是多余。我无意于和犬儒们争论什么，只是声明自己的无慈悲，毫不介意“落井下石”的指责。对这位倒霉的芮先生，我毫无同情，自作自受天经地义。最后我想于连的一句话可能最适合他了，“在监狱里最不幸的不幸，就是不能关上自己的牢门。”失败的演员芮先生，与失败的战士于连，从相反的跑道起步，在监狱找到了最后的汇合处。

注：文章来自共识网

【原文链接】 【回到目录】



【正】

连岳：别用最时髦的词汇骂芮成钢



连岳：专栏作家，出版作品有《来去自由》、《我是鸡汤》。

“你要骂芮成钢，我没意见，你称之为骗子，我觉得合适，你飙粗口，我都能理解。但你不要鹦鹉学舌，称他为“精致的利己主义者”，因为精致没错，利己主义者也没错”

芮成钢曾是偶像级的媒体人，平台是中国最大的媒体——中央电视台，财经频道观众也多，他斯文清秀，衣着光鲜，英文流利，接受他采访的多是各国政要、商界精英，粉丝多是正常的。

他被检方带走，“幸灾乐祸”者也出乎意料的多，其中很多人可能是他原来的粉丝。粉丝的转向很快，粉转黑杀伤力尤其大。他们粉的未必是芮成钢，而是中央电视台的某种权力和力量，一旦央视抛弃芮成钢，他们第一时间倒戈也是必然的。

食得咸鱼抵得渴，得其利就得忍其害。芮成钢这么聪明的人，我想，他现在纵使看到了种种讽刺挖苦的评论，也不会太伤感。赌输了，都这样，没什么好怪人的。

在对芮成钢的评价中，又看到了一个熟悉的词语，说他是“精致的利己主义者”。这个词最近很时髦，文人圈斗嘴，抢先赠对方一个“精致的利己主义者”，杀伤力比“公知”标签还厉害。假以时日，一定能深入大众，成为人人掌握的常规武器。

“精致的利己主义者”，是什么意思，我不太清楚，用在被检方带走的芮成钢身上，显然不是好词。那么，“粗糙的利己主义者”是好词吧？听起来也不对。“精致的利他主义者”和“粗糙的利他主义者”，似乎味道更怪。

查了一下，“精致的利己主义者”的原创者，是北大教授钱理群，在 2012 年的某次研讨会上说，“我们的一些大学，包括北京大学，正在培养一些‘精致的利己主义者’，他们高智商，世俗，老到，善于表演，懂得配合，更善于利用体制达到自己的目的。这种人一旦掌握权力，比一般的贪官污吏危害更大。”



这段话仔细想想，也等于没说，权力是中国社会最重要的资源，有能力竞争的人，都不是笨蛋，稍微像样一点的贪官污吏，“高智商，世俗，老到，善于表演，懂得配合，更善于利用体制达到自己的目的。”再加上通奸，算是标准配置吧？

在我看来，“精致的利己主义者”否定的点在于“利己”，而不是精致。中国这个地方耻于言利，耻于谈利己，“他只是一个利己主义者”，已经够可怕，再加上定语“精致的”，谁能挡得住？

如果一个大学生，“高智商，世俗，老到，善于表演，懂得配合，更善于利用体制达到别人的目的。”不利己，这样的人，老师是不是就要表扬了？遗憾的是，芮成钢没出事前，就是这样一个人，哪有什么个人目的，代表中国，代表亚洲，充满民族自豪，宣扬爱国主义——他是多么出色的无私者。

当我们相信大学能培养出“无私者”，当一个人表演“无私”能引发崇拜，那么，是教育理念和观众出了问题，那个聪明的芮成钢，责任还在其次，人傻钱多，不骗怎么对得起自己的合肥文科高考状元的智商？

人必然利己，利己是正当诉求，当一个人知道这常识后，“利己主义者”、“精致的利己主义者”这些词汇，他就不会当成攻击武器，相反，当一个人宣称自己“不利己”时，反而会怀疑，因此更不容易上当。芮成钢们的骗局之所以成功，就在于“利己”常识的不够。

时髦词汇可以影响一个人的观念，绝大多数人，不会分析一个词汇是否合理，如果大家都用来夸人，那必然是好的；反之则是坏的。甚至更糟，一个观念，你明知不对，重复多了，下意识里也会认为它是对的。美国心理学家罗伯特·B·西奥迪尼（Robert B. Cialdini）曾纪录这样一件事，在一个战俘营里，俘虏们对胜利者的宣传不屑一顾。看守们想了一个笨方法：凡是自愿抄写“洗脑观念”的俘虏，能得到糖果、香烟之类的小报酬。俘虏当然愿意，心想，你这不傻 x 嘛？我一边抄一边在心里操你，还有报酬，何乐而不为？结果证明俘虏们才是傻 x，非常奇怪，那些“洗脑观念”只要抄了几遍，就慢慢认同，甚至为之辩护了。——这故事告诉我们，你不加思考地人云亦云，你认为无害的思想汇报，它们都在慢慢腐蚀你的大脑。

你要骂芮成钢，我没意见，你称之为骗子，我觉得合适，你飙粗口，我都能理解。但你不要鹦鹉学舌，称他为“精致的利己主义者”，因为精致没错，利己主义者也没错，错在他装成了利他主义者。你骂他是“精致的利己主义者”，他没有损失，受伤的是你自己，多说几遍，你就觉得“利己”不好，必须批判，而你终究是一个利己的人，这世界也要靠利

己者推动，搞得不好，你就性格分裂，或者别人一说自己“无私”，你就会急着上当，催生下一个芮成钢。

千万要警惕，有人让你不要利己，那么，他一定是想让你供养他。你再恨一个人，也别用“精致的利己主义者”去形容他，这样听起来，你倒像骗子。



【原文链接】　【回到目录】

薛莉：为什么那么多人补刀芮成钢？



薛莉：英国《金融时报》中文网专栏作家，著有《成功是个什么玩意儿》、《白领极限生存》、《上海在失眠》等。

“

应该赶快修缮权力运行的机制，而不是指责“精致的利己主义者”们的道德修养。

”

与其责怪芮成钢投机取巧，不如更多地去责怪鼓励和容忍他的背后平台。他不过是一个知识分子家庭出身的、渴望取得成功的青年而已。

至于北大钱理群教授提到“精致的利己主义者”，回想这些年来我碰到的中西方成功人士，几乎无一不是。他们的区别在于：有的人真性情些，有的人客套一些；有的人参与慈善，有的人不参与；有的人成功以后回馈社会，更高尚些，有的人把钱财留给孩子，更实惠些。如果担心“这种人一旦掌握权力，比一般的贪官污吏危害更大”，那应该赶快修缮权力运行的机制，而不是指责“精致的利己主义者”们的道德修养。

如果“精致的利己主义者”是一种道德批判，那这道德标准相对于当下的中国社会有点太高了。在扶起老太太都要先担心一下是否会被讹诈的当下，一味去斥责“精致的利己主义者”，有些过于苛刻了。毕竟，很多时候，这个国家的道德底线比法律底线还要低。

注：文章来自FT中文网，点击下方链接阅读文章全文。

【原文链接】　　【回到目录】

石勇：体制的“利己主义”



石勇：《南风窗》杂志作家，著有《被遮蔽的真相》《心理危机》等。

“

控制了那么多资源的体制，在分配的时候，具有强烈的“利己主义”色彩：“自己人”总是得到最多或最优先得到。在利己的体制下，利己的个人选择则显得理所应当了。

”

出什么事都说是“体制问题”，固然有些简单化，但今天再也无法低估“体制”中的某些破坏性因素对建构一个秩序良好的公平社会的杀伤力。

“既得利益集团”是寄生于体制下的，这是常识。

在北京，针对大学生的招聘最近出现这种现象：一份起薪 6000 元的工作，与起薪不足 3000 元但解决北京市户口的工作，可以打个平手。在户籍制度对权利——福利的不平等分配下，一个户口可以等同于市场上每月 3000 元的报酬。当体制的因素参与到市场选择时，市场的吸引力要打 3000 元的折扣。

中国的“就业难”和“招工难”早就并存了多年。这一结构性怪象正是市场被体制挤压的折射。做公务员，进入具有“半体制”色彩的垄断国企，是无数人职业选择的蚀骨渴望。民企则越来越缺乏吸引力，很多中小工厂甚至很难招到人。体制，在这个充满风险的时代已然是一种招魂机制，是安全感的一个母体。

相应地，中国被导入这个方向：不创造财富，或依靠权力背景攫取利润的部门具有超强的利益回报能力，而创造财富的部门则在风险、成本和回报上极不对称。30 多年的市场化之路陷入重新给体制造魅的尴尬局面。

在国民福利的分配上，体制维持着对“自己人”的特殊照顾。无论是在医疗、养老还是在其它的一些福利上，不公平都非常明显。体制内外的身份差别，制造了“我们——他们”的社会裂痕。

体制还可以给“自己人”提供庇护。陕西一贫困县的县委书记，配备一辆超百万豪车，遭中纪委点名批评。按照中国的反腐经验，以及“民主政治”的运作原理，其实这大有深意。但他没有什么事，“挪窝”去市里的卫生局当局长，就是对上级和公众的“交代”。

不仅如此。体制中的某些权力运作也陷入了一种“自我拆台”。比如“维稳”，其挖墙角的功能不是在弱化而是在强化。非常大的成本投入，在某些地方，被异化为替一些官员的腐败滥权所引发的政治社会后果埋单。

放眼看去，“中国模式”近年来一直被认为支撑了中国的经济奇迹。而这一模式最明显的特征就是“体制”对于政治、社会和经济资源具有极大的控制能力。确实如此。体制对资源的调动、整合，看上去是有效率的。但对市场的破坏，对环境的破坏，对公民权利生态的破坏，这些巨大的“社会成本”被忽略、屏蔽了。

另外一个问题是：控制了那么多资源的体制，在分配的时候，具有强烈的“利己主义”色彩：“自己人”总是得到最多或最优先得到。它正是中国贫富悬殊、阶层固化、市场创富空间收窄、政治认同遭到侵蚀的一个深层背景，同时，也使得解决这些问题变得极为艰难，因为那意味着不仅要触动“既得利益集团”的利益，而且要触动体制自身。

法国总统奥朗德在日前访华时，曾表示“相信中国政府有能力对财富进行再分配，而且政府也明白需要大力扩大内需，并提供更好的社会保障”。

显然，谁都能看明白：纠正既往不公平的社会资源分配模式，尤其体制的分配，已然是中国的继续改革，以及政府在提出各种美好目标时，所要解决的关键问题，也是现在非常大的考验。

在今天的世界上，除非是索马里这类就像是处于霍布斯笔下的“自然状态”的国家，否则，政府，体制，一定会参与对社会资源的分配：一方面，制度和政策，对于资源在“市场”中的分配具有极大的影响；另一方面，政府也要抽税，提供公共产品，提供社会保障。

但当体制参与对资源的分配时，也分两种情况。

一种是：政府更多是中立的，体制对资源的分配，主要是各社会阶层在民主程序上充分博弈的结果，因此相对公平，同时，也有一系列的制度设计，来防止政府在分配时偏向“自己人”。

另一种则是：政府在分配资源时，自己就是一个利益主体，而且在缺乏约束的情况下，是按和体制的亲疏远近来分的。这种情况下，体制的分配，无论是对于政治文明，对于市场，还是对于社会公平，都会形成一些破坏性因素。

最经常的表现是：在制定制度、政策时，如果一项制度、政策不利于体制内的分利者，几乎很难制定出来，经过官僚机构内部的多次“协调”也无济于事。而即使制定出

来，只要制度或政策确实是不利于体制内的分利者或和体制有姻亲关系的利益集团，要操作也非常困难。

而相反的情况是，只要一项制度或政策有利于体制内的分利者，出台就非常之快，几无任何“障碍”。

按照这种分配模式，体制实际上是在通过对“体制外”的各利益群体的排斥，逐渐剥离制定制度、政策是为了实现“公共福祉”的功能。背后的“公共权力”，其“公共”属性也大大降低。而当权力的公共属性遭遇质疑，官民矛盾、社会裂痕势必加深。

超越体制的“利己主义”，消除其中的一些破坏性因素，已经很迫切。

注：文章摘自爱思想，原文来自南风窗。

【原文链接】 【回到目录】

【究】

许纪霖：
大我的消解——现代中国个人主义思潮的变迁（选节）


许纪霖：华东师范大学历史系教授，著有《另一种启蒙》、《中国知识分子十论》、《新世纪的思想地图》、《启蒙的自我瓦解》等。

“

自由民主政治所依赖的是一个具有公民精神和自治传统的互利性个人主义社会，而一个自利性的由“无公德的个人”所组成的社会要形成秩序，只能诉诸于无所不在的威权政治。

”

大我是如何解体的？

根据张灏先生的研究，将自我分为精神与生命两个不同的层面，这是轴心文明的产物。“自觉意识把个人生命分成二元：精神生命与躯体生命。各个轴心文明对这二元生命有不同的称谓，对二者之间的关系也有不同的解释，但都有一个共同倾向，那就是生命有两个层次：精神生命在价值上高于躯体生命。”72 中国思想传统中的自我观念，也是二元的，并有自己的特色。在儒家学说之中，自我分为精神与躯体、公与私不同的范畴。小我与个人的私欲有关，它是一个原初的、本能的自我，大我则是在精神上被提升了的自我，代表着公共价值、公共利益、乃至于超越的世界。按照钱穆先生的解释，小我为私，与天地万物相隔，只有自我与天地万物打通，方是还复大我。73 概而言之，小我为私，大我为公，小我并非真实的自我，其意义不是自明的；小我只有置于大我之中，才能显现出自身的价值和意义。杜维明在谈到儒家的自我观念时说：

在社会需求的波涛中沉没的自我，是儒家所说的‘私’（隐私、小我和作为封闭系统的自我。相反，真我是热心公益的，大我是成为开放系统的自我。作为一个开放系统，自我－－在这个词的真实意义上－－是不断扩展且总是充分为世界接受的。74



小我作为一个封闭系统的个人之私，具有相对固定之内涵，但大我作为一个开放系统的自我，其具有无限的自我扩展潜能，可以从家、国扩展到天下，从现实社会的群体到超越世界的人类、自然和宇宙。大我的扩展越大，其“公”的性质就越大，就越具有超越的、深刻的意义。

在古代中国，虽然并没有明确提出小我与大我的概念，但其二分的思想已经形成。最早正式提出小我、大我概念的，是梁启超。75 他在 1900 年写的《中国积弱溯源论》中，提出：“同是我也，而有大我小我之别焉。”所谓大我，乃是“一群之我”，而小我乃是“一身之我”。76 1904 年，他又专门作了《余之死生观》一文，以进化论的观点，详细论述其大我小我论：“何谓大我？我之群体是也。何谓小我？我之个体是也”。“死者，吾辈之个体也；不死者，吾辈之群体也”。77 梁任公是在群与己、国家与个人的框架之内提出大我与小我，自此这对概念开始出现。到五四新文化运动，经过蔡元培、易白沙、胡适等人的进一步扩展，成为流行的概念。

如前所述，到了近代，个人被重新发现，原先的小我获得了价值的正当性，那么，这是否意味着大我就此崩解了呢？我们发现，近代以还的中国思想史，大我并非像儒家文化价值那样解体，而是被重新解释和建构了。但每一次的解释与建构，都失去了其原来的超越性质，而不断还原为世俗的意义，从而一步步走向大我的解体，导向小我的极致——唯我式个人主义的泛滥。

从 19 世纪末到 21 世纪初，大我的自我解体，大约经历了三个阶段，第一阶段从晚清到五四，是传统的天理解体，为近代的公理所替代，大我从超越的形而上世界转型为世俗的人类、国家与社会，逐渐失去了其神圣性和终极价值；第二阶段是 1930 年代到 1970 年代，作为近代的大我——人类与社会也逐步解体，国家成为唯一的、最重要的大我，并最终吞噬了小我：第三阶段是 1980 年代以后，国家作为大我开始解体，小我作为唯一的、最重要的主体崛起，但人类与社会并没有随着国家的解体而取而代之。当各种大我一一失落之后，小我最终便演化为唯我式的个人主义。

在古代中国的思想中，自我、社会和宇宙是一个富有意义的秩序整体，中国人依靠这些符号锻造作为宇宙认知图式的世界观。他们不仅以此构思整个世界的秩序，而且从中找到自己在其间的位置。78 在传统中国，个人的认同里面有超越的成分，人性中内含天理。沟口雄三指出：“所谓天理是自然法则的条理，同时又是政治应该依据的天下之正理，而且也是人的内在道德的本质”。79 天理是宇宙和自然之道，是社会政治规范，也是个人自我的最高价值，总而言之，天理代表了大我，一个真实的自我。

晚清以后，传统的天理世界观被一种新的世界观——公理世界观替代，于是个人的认同、大我的内涵也随之发生变化。所谓的公理，是天理崩溃之后一种价值的替代。公理世界观保留了天理世界观中整全性和实质性的特征，但与后者比较，公理世界观中的世界不再是那个事实与价值合一的有意义的有机体世界，而是一个事实与价值分离的、可以为科学所认识的机械论世界。如果说天理世界观是以天德为中心的自然世界的话，那么公理世界观就是一个以进化为中心的人自身的历史世界。公理的出现，乃是与有机论宇宙观解体之后，人成为这个世界唯一的、真正的主宰密切相关。公理不再像天理那般先于人而存在，公理是人自我立法的产物，内涵了人的自主性和权利法则。80

从天理到公理，是两种世界的不同法则。古代的世界是自然法则支配的世界，而支配晚清世界的公理。虽然依然具有客观的、形而上形式，但已经是人自身的理性法则。这个世界，已经不是独立于人的意志之外的自然世界，而是以人为中心的理性世界。虽然在古代中国，自然与理性并没有像欧洲那样截然二分，而是以天人合一、天理与人性内在相通的方式存在，但古代的世界毕竟以天为中心，不是以人为中心。而近代的世界，完全是一个以人为中心的世界。于是，个人的价值和意义不再是那个天人合一的超越世界，而是回到了世俗社会本身，回到了人自身的历史。人类的世界、人类的历史以及从国家到社会各种“群”，成为近代大我新的内涵。

如前所述，晚清是一个国家主义的时代，个人作为近代的国民，其真实的大我乃是与其合为一体的国家，即近代的民族国家。到了五四，国家主义衰落，个人主义崛起。但五四所塑造的自我，依循中国传统的思想脉络，依然有大我与小我之分。蔡元培是五四新人生观最积极的提倡者，早在 1912 年德国留学期间，他在《世界观与人生观》一文中这样写道：

进化论所以诏吾人者：人类之义务，为群伦不为小己，为将来不为现在，为精神之愉快而非为体魄之享受。81

易白沙在解释为什么我先于世界，却轻于世界时，也用了大我小我说：“有牺牲个体小我之精神，斯有造化世界大我之气力。……个体之小我亡，而世界之大我存”。82 陈独秀在《新青年》一文中在谈到个人的人生归宿时说：“内图个性之发展，外图贡献于群”。83 这两句话浓缩地概括了五四时期个人观的典型特征。个人不仅要发展自己的个性，而且必须对社会和人类担当责任。胡适在谈到“易卜生主义”时，除了认为“个人有自由意志”之外，还特别强调“个人担干系，负责任”。84 这也就是陈独秀所说的“个人”的第二层意思：“外图贡献于群”。从内（发展个性）到外(贡献于群)，“个人”的发展途径依然遵循《大学》的内圣外王模式，只是从共同的德性演变为多元的意志自主。五四的诸多思想家虽然对人生看法不一，却有一个坚定的共识：个人无法独善其身，个人



无法自证其人生意义，小我只有在大我之中才能完善自我，实现自我之价值。这大我便是群——人类社会或人类历史。晚清的大我是一个超越的、德性的宇宙，到五四便转化为世俗的人类和历史：个人的小我只有融入人类进化的历史大我之中，才能实现永恒，获得其存在的意义。

1919年，胡适仿照梁启超1904年发表的《余之死生观》，在《新青年》发表《不朽：我的宗教》一文，根据儒家的“三不朽”思想，将梁启超提出的大我与小我论作了进一步淋漓尽致的发挥：

我这个“小我”不是独立存在的，是和无量小我有直接或间接的交互关系的；是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的；是和社会世界的过去和未来都有因果关系的。……这种种过去的“小我”， 和种种现在的“小我”，和种种将来无穷的“小我”，一代接一代，一点加一滴；一线相传，连绵不断；一水奔流，滔滔不绝——这便是一个“大我”。“小我”是会消灭的，“大我”是永远不灭的。“小我”是有死的，“大我”是永远不死，永远不朽的。……故一切“小我”的事业，人格，一举一动，一言一笑，一个念头，一场功劳，一桩罪过，也都永远不朽。这便是社会的不朽，“大我”的不朽。85

胡适的这番大我小我论，与前引梁启超的大我小我论比较，其内涵有明显的变化。梁启超是在个人与国家的群己关系中论述小我与大我的关系，而胡适心目中的大我，则是世界与社会，是人类的过去、现在和未来。中国思想传统中自我的二分，作为私欲的、躯体的小我，比较起公共的、精神的大我，具有负面的价值，小我与大我之间具有紧张的关系，要由大我来克服小我。然而，在胡适的现代论述之中，小我不仅在价值上完全正当，而且是大我唯一的来源和组成部分。然而，个人作为小我，不仅生命有限，而且在价值意义上也是有限的，小我只有融合到人类历史、世界和社会的大我之中，最后才能实现不朽和永恒。由此，胡适引申出了小我对大我的责任感：

我这个现在的“小我”，对于那永远不朽的“大我”的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的“大我”的无穷未来，也须负重大的责任。86

胡适这一从佛教的“灵魂不朽论”那里发展出来的“社会不朽论”，影响非常大，大我小我论开始流行，成为五四启蒙者的新人生观。胡适的朋友、同为科学主义的代表人物丁文江宣称，自己的人生宗教就是“为万种全世而牺牲个体一时的天性”。87 陈独秀在《论自杀》中说：“我们的个体生命，乃是无空间时间区别的全体生命大流中的一滴，……如其说‘无我’，不如说‘自我扩大’。物质的自我是子孙、民族、人类；精神的自我扩大是历史”。五四的这种“大我的人生观”，在罗家伦后来所写的《写给青年》的畅销书中得到了集中展现。这位五四运动的健将这样告诫青年：“为小我而生存，这生



存太无光辉，太无兴趣、太无意识。必须小我与大我合而为一，才能领会到生存的意义。”那么，大我是什么呢？罗家伦说，大我就是所谓的大社会。要从民族人类的大历史中，寻出人与人的关系，从高尚生命的实现中，增进整个社会生活与人类幸福。89

在这里，我们要特别注意五四时期所说的“群”与晚清所指的“群”的重大变化。梁启超和严复在晚清所说的群己之间的“群”主要是指近代的民族国家，而到五四，由于国家主义的暂时衰落，五四的“群”不再指国家，而是人类和社会。梁启超 1918 年在《欧游心影录》中说：

我们须知世界大同为期尚早，国家一时断不能消灭。……我们的爱国，一面不能知有国家不知有个人，一面不能知有国家不知有世界。我们是要托庇在这国家底下，将国内各个人的天赋能力尽量发挥，向世界人类全体文明大大的有所贡献。90

国家固然需要，但对于个人的意义来说，已经不像人类那么重要。傅斯年说得更明白：

“我只承认大的方面有人类，小的方面有‘我’是真实的。‘我’和人类中间的一切阶级、若家族、地方、国家等等，都是偶像。我们要为人类的缘故，培成一个‘真我’。”91

不仅传统的家族主义、地方主义，连近代的国家主义，都被视为虚幻的偶像，五四的思想家重新从国家主义走向了新天下主义——以理想的人类公理为核心价值的世界主义。

在五四的大我观念之中，除了全人类之外，还有社会这一核心观念。与世界主义同时崛起的，还有社会。五四时期群己关系中的“群”自然有世界主义的背景，但实际所指不是国家，而是社会。国家不再可靠，要建立有序的社会政治秩序，唯期待于一个理想的社会。而要改造社会，首先须有自我意识又有社会担当的个人。不过，究竟先改造社会，还是先改造个人？这一“先有鸡还是先有蛋”的悖论式问题，在五四时期一直争论不休。大约以 1919 年的五四运动为界，之前的新文化运动着重于个人的解放和个人意识的塑造，五四之后，则逐渐转向社会改造运动。五四运动直接所激发的，与其说是救亡的民族主义，不如是改造社会的激情。五四运动的精神领袖傅斯年在运动发生后不久，这样写道：“五四运动可以说是社会责任心的新发明，这几个月黑沉沉的政治之下，却有些活泼的社会运动，全靠这社会责任心的新发明……所以从 5 月 4 日以后，中国算有了‘社会’了”。92
五四运动之后，出现的不是救亡热，而是各种各样理想主义的乌托邦社会运动：新村主义、工读互助、平民教育讲演团等等。五四知识分子将“重建个人”和“重建社会”，作为时代的使命，视为最重要的“非政治的政治”。93



不过，五四的重建社会，同时又意味着对传统社群——家族、地域和民间宗教的拆解，而这些是古代中国社会最基本的社会网络，传统的中国平民百姓就是在这些社会网络中获得个人的位置和生活价值的。然而，这些传统的社会网络，从晚清开始就被当作阻碍个人解放的“网罗”，受到了激烈的批判。1903年《大陆》杂志的一篇文章说：“人当堂堂正正，独往独来，图全群之福，冲一切之网罗，扫一切之屏障”。94 在所有须冲决的网罗之中，宗法家族首当其冲。1907年《天义报》的一篇题为《毁家论》的文章，说：“盖家也者，为万恶之首，自有家而后人各自私”。 家族是一切私和罪恶的渊源，造就了只追求个人私利的“私民”。作者情绪激烈地提出：“欲开社会革命之幕者，必自破家始矣”。而欲从事社会革命，必先自男女革命始，革命的拔本塞源之计，“则毁家是已”。95 晚清是国家主义高涨的年代，破坏家族乃是为了形成一个近代国家所需要的国民。吾国公民之所以缺乏国家观念，乃是家族主义在中“停顿隔绝”。96 到了五四，国家主义衰落，但对家庭的攻击更为猛烈。如果说在晚清还仅仅是个别激进之论的话，那么在五四的新进青年那里，则成为普遍的共识了。在傅斯年看来，“中国的家庭”是妨碍个性解放的“万恶之原”。97 胡适借易卜生之口，历数了家庭中的四大恶德：自私自利、奴隶性、假道德和懦怯，他还将传统的法律、宗教和道德都看作是个性解放的障碍。98

从晚清到五四，对以家族为核心的传统社群摧枯拉朽式的批判，使得各种各样传统的大我迅速解体，个人从家族、地缘和信仰共同体中出走，成为独立的自我。五四启蒙思想家的在摧毁传统大我的同时，本意在于重构现代的大我：从全人类的世界主义到新的理想社会，从而塑造具有个人意识、担当改造世界责任的新人。99

不过，从晚清到五四，在摧毁了传统的家族、地缘和信仰共同体的同时，并没有建立起以市民社会为基础的现代社会共同体。相反地，从1925年国民大革命开始，又一轮民族主义的狂飙席卷中国，特别到1931年九一八事变之后，亡国灭种的民族危机笼罩在中国上空。于是，曾经在五四昙花一现的世界主义和社会改造意识重归灭寂，民国初年一度比较活跃的市民社会运动也受到了国民党政府的打压。个人被重新置于民族国家的框架里面去理解，所谓的大我，不再是人类，也不是社会，而是民族国家。王汎森的研究表明，1925年以后，新人的概念也发生了变化，不再是五四时期那种人生的、文学的、艺术的、哲学的、道德的新人，而是政治的、社会的、主义的新人。100 个人（小我）与国家、小我与大我被严重地“主义化”。所谓的民族国家不再具有共同的内涵，而是在各种主义的阐述之下，变得歧义迭出。自由主义、激进主义和威权主义各有各的国家观，也各有各的个人观。这些互相对立的主义虽然共享小我与大我的二分预设，但关于什么是小我，什么是大我，乃至于小我与大我的群己关系，则变得扑溯迷离。



1949年以后，开始了一个历史上从未有过的集体主义社会。在传统中国，虽然儒家的礼教限制了个人的自主性，但家国与个人之间并非主客体关系，家族与个人、王朝与臣民互为义务，忠孝的另一面要求则是仁慈，群己之间所建立的，是和谐的、平衡的互动。传统社会是一个社群主义的社会，而非集体主义的社会。奥克肖特（Michael Oakeshott）指出，人类共同体的政治道德有三种模式：社群主义、个人主义和集体主义。前现代社会是一个社群主义的社会，每个人的身份、权利和义务取决于在共同体的位置。社群与个人之间存在着一种互为主体的互动。个人主义和集体主义都是现代才出现的历史现象，当个体渐渐替代上帝成为世界的主人，占据了本位，于是就有了个人主义。而集体主义是对个人本位的一种反弹，是反个体的集体本位主义，它与传统的社群主义中和谐的群己关系是很不同的。集体主义的道德观，“偏好‘安全’胜于‘自由’，偏好‘团结’胜于‘进取’，偏好‘平等’胜于‘自主’，每一个人都是社会的债务人，他们欠了‘社会’永远无法偿还的债，社会也因此成了他们必须‘集体’承担义务的一种象征。”101

毛泽东时代的集体主义，作为一种战争年代遗传下来的革命集体主义，有一套关于“大我”的类宗教意识形态，在义理层面是共产主义乌托邦理想，在现实层面是以“人民”为名义的国家整体利益。大我之下没有小我，个人的欲望与利益甚至成为一种原罪。在这种革命清教徒式的集体主义社会之中，个人直接隶属于国家的集体，集体之外没有任何个人的权利。既没有社会，也没有个人，个人只是整个革命机器中微不足道的螺丝钉，因此产生了种种非人道和反人道的悲剧。

这种严酷的集体主义，违背基本的人性，自然无法持久。“文革”结束之后，便发生了强烈的反弹，1978年以后，随着社会的解冻，个人被重新发现，再次出现了一个“人的解放“的时代。 80年代的思想解放和新启蒙运动的一个重要目标，便是重建人的主体性。

80年代新启蒙运动中所理解的人，既是一个理性的存在，又是情感的、充满了各种合理的自然欲望。人就是其目的本身，具有不证自明的本体论地位，在人之上没有更高的目的。这样的人，超越于家国、阶级和各种自然社会关系，内含普遍的人性，他具有自主的意志和无限的自我创造能力，唯一需要的是要从各种束缚中解放出来，回归自我的本性。这是在美学和哲学人类学意义上的人，是被抽离了具体历史语境的人。这样的抽离，不是偶然的，正是为了突出人的至高无上的主体性，突破集体主义套在人身心上的各种枷锁。从这里我们可以发现，80年代的个人，如同五四时期的个人一样，既是一个小我，又是一个大我。这个“大写的人”，既是一个有着自然欲望的世俗人，也是一个有着人文取向的精神人，精神与肉体得到了完美的结合。一方面人的自然欲望和人的自然本性得到解放，获得了其价值的正当性，另一方面这种正当性又不是完全自足的，小我之上依然有大我，

有美学和哲学人类学意义上精神性自我的价值规范，有对民族国家现代化历史目标的意义引导。

90 年代以后，中国经济高速发展，社会加速世俗化。在思想界，对个人与自我的理解，也随之发生了重大变化。原来作为内在和谐的作为主体性的人开始解体。先是人的精神灵魂与他的世俗肉体发生了分裂，随后，哲学人类学意义上的抽象的人，被置于具体的历史语境中，被还原为不同的具有鲜明现实身份的公民、国民、市民等等。最后，在对发展主义、现代化和启蒙运动的反思之中，作为主体性的人也受到了置疑，人被重新置于一个与自然、世界、终极的存在的互动关系中重新理解。在 80 年代，面对传统集权体制对个人在精神和欲望的压抑，人的解放成为一个全面的解放。人道主义者们相信，在一个理想的属人社会中，真正意义上的人，是在理性、精神、情感和世俗欲望上得以全面解放和自由的人。然而，市场经济的世俗化过程，却使得这种全面的解放成为乌托邦式的幻想。社会的全面商业化大大释放了人的自然欲望和功利的追求，在这一几乎是不可阻挡的世俗大潮面前，人的精神价值何在？如何理解和肯定人的自我的意义？80 年代的启蒙者在这一问题上，到 90 年代发生了严重的分裂，一部分知识分子积极肯定世俗社会中人的自然欲望和功利主义，而另一部分知识分子则猛烈抨击市场经济大潮之下人文精神的失落，人已经堕落为物欲控制的对象，不再成为其人。由此爆发了 1993 开始的人文精神大论战。102 从这场论战之中，我们可以清晰地看到，当启蒙不再面对传统的集权体制，而是一个复杂的市场社会时，其内部原来所拥有的世俗性和精神性两种不同的面相，即世俗的功利主义传统和超越的人文精神传统就开始分道扬镳，世俗和神圣、欲望的解放和精神的解放第一次发生紧张。人的本质分裂了，分裂为自然欲望的世俗人和以人文取向为特征的精神人，80 年代那个精神与肉体完美统一的人开始解体。

90 年代中期以后，当物欲化的消费主义意识形态开始笼罩市场，它也参与了对人的重新塑造。消费主义意识形态，不仅是关于消费的特殊观念和方法，它也是关于自我形成、自我认同的普遍性的人生观、价值观以及关于美的理想。消费主义意识形态塑造了世俗时代一个完整的个人：他是充满欲望想象的，具有无限的物欲追求；他也同时具有实现这种欲望的能力和本钱。从无穷的欲望到无穷的满足，构成了消费主义意识形态所勾勒的个人形象。随着城市化的发展和市民阶层在人数上的扩展，一种对个人新的想象——唯我的、物欲的个人主义终于在市民阶层中获得了相当普遍的认同。

这种世俗层面的唯我式个人主义，在经济学界也得到了学理的证明。80 年代的个人，是一个物欲与精神平衡的人，既是一个经济人，也是一个伦理人与政治人，但 90 年代以后，在经济自由主义者的笔下，人的本性被单面化，被解释为纯粹的经济人。这些市场社会中的经济人，拥有发达的“经济理性”，即马克斯·韦伯所说的“工具理性”，充分认



识自己的利益和目的所在，善于以最有效的手段，实现最大效益的目的，占有更多的物品和资源，从而在不损害别人利益的前提下，实现个人利益的最大化。自由主义经济学家的经济人假设与消费主义意识形态，为市民阶层中唯我的、物欲的个人主义提供了理论上的正当性。这样的个人主义，就是麦克弗森（B.Macpherson）所说的“占有性的个人主义”。在一个占有性的市场社会中，个人的本质被理解为他就是自己的所有者，既不是一个道德主体，也不是某个社群的组成部分，他就是他自己，他通过对自己以及自己所拥有的财产的占有，来证明自己。社会就是由这样一些个人所有者所组成的。103 在过去，人的自我理解和自我认同，与宗教、哲学和文学有关，但在世俗化时代，变成经济学、政治学知识中的概念，成为财富与权力的主体，人的本质属性与占有和控制有关。而世俗化的社会，便是一个以权力和金钱为轴心、由占有性的“经济理性人”组成的市场社会。世俗时代的原子化个人，既没有历史，也没有精神，只是一个充满了物欲和追求的经济理性人。他孤独地面对整个世界，而这个外部世界，是一个以利益为轴心的市场世界，缺乏温情，也没有意义。个人与这个市场世界的关系，只是物欲的和功利的关系，也就是由各种交换、占有和控制形成的非人格化关系。

当代中国社会的个人，有了非常清晰的个人权利意识，也学会了公开表达自己的意愿和声张自己的权利。但由于公共生活的缺乏，却缺少相应的义务感和责任感。人们之所以普遍缺乏责任感，乃是当代中国缺乏各种社会、宗教和文化的共同体有关。毛泽东时代的国家摧毁了传统的家族、地域和信仰的共同体关系，改革开放之后，虽然宗族和宗教的共同体有复兴的趋势，却无法在社会建制之中获得其正当性地位，无法有效地组织起社会。另一方面，随着市场经济的发展，市民阶层在人数上有很大的发展，但并没有形成一个有组织的阶层，有市民而没有市民社会，有公民而没有公民组织。当国家从私人领域退了出来，而社会的公共领域尚未完全开放时，人们在私人领域获得了前所未有的自由，产生了个人权利意识，他们开始知道：我要什么，我拥有什么样的权利，但相应的责任意识和义务感，反而迟迟未能落实。在民法所调整的私人领域里，人们非常清晰地知道自己拥有的权利，而在公法所调整的公共空间，由于相应的公共权利的匮乏，所谓的责任和义务也就流为口号。被各种瓦解了的共同体抛出来的个人，特别是年青的一代人，实现了“以自我为中心”，却找不到与公共生活、公共社群的有机联系，因而也无从产生社会所需要的相应担当，于是成为了阎云翔说描绘的“无公德的个人”。

市场的残酷竞争，使得被解放了的个人，被抛到社会上，成为无所依傍的孤零零的原子化个人。这些个人失去了任何共同体的保护，不得不独自面对一切来自社会的压力，而所有的社会问题也被化约为个人的生存能力，让个人独自去承担。在80年代，个人的独立曾经是人人羡慕的解放力量，而如今却成为了弱势个人不堪承受的巨大压力。在80年代，



个人的解放给人们带来普遍的解放感和兴奋感，到了90年代中期以后，却蜕变为愈来愈强烈的焦虑和不安。唯我式的个人主义的出现，与确定性和安全感的消失有关。当各种充当保护者的社群都消解以后，人们只有自我保护。大我崩溃的结果，便是小我的自我异化，小我变质为唯我式的、物欲的个人主义。

当各种社会共同体持续失落，失去群的保护之后，个人只有孤独面对强势的国家。霍布斯式威权主义的社会基础，便是唯我式的个人。这时的国家不再是大我，不具有任何价值的意义，而只是一个工具性的存在，是各个分散的个人争夺私人利益的场所，其与毛泽东时代具有神圣意义的国家有着天壤之别。而唯我式的个人主义社会，也需要一个强大的“利维坦”维持稳定与秩序，不致陷于“一切人反对一切人的战争”。麦克佛森分析说：占有性个人主义是对人性的一种理解：个人在本质上是其人身和各种禀赋的占有者，个人不是社会整体的组成部分，他只是一个自利的人，如何合理地实现自我利益的最大化。人性本质上是贪婪的。而一切所有物，包括人的能力，都是商品，其价值是在一个占有性的市场中形成的，个人的价值取决于其在市场中的价格。在霍布斯的理论之中，最典型地体现了这种占有式的个人主义。因而，霍布斯需要一个绝对的主权者（利维坦）来维护占有性个人之间的公共秩序。104

霍布斯式的威权主义，以自利性的个人主义社会为前提。霍布斯的政治哲学以人性论为依据。求生存是人的本性，保全性命是首要的自然权利。动物只对可穷尽的客体本身产生欲望，而人则本能地怀有无穷无尽的占有欲望。为了避免自利性个人相互残杀而同归于尽，人们放弃自己的权利交给主权者以维护社会秩序。但进入政治社会的公民并没有改变自己的本性，而只是在法律范围内通过理性实现他们的利己主义者。在法律范围内，公民们可以在私人领域发财致富，主权者也有责任代表民生，保护公民们的私利。但公民们永远不要指望与主权者分享政治的统治权，那是由绝对的主权者代表民众所独占的、不可分割的主权。在这样一个利维坦的社会之中，没有宗教，也没有道德，更没有社会，联结人们相互关系的，只是利益。而市场与权力，成为人们私人利益交易的媒介。105 霍布斯式的威权主义与唯我的、占有性的个人主义，互为前提，互相补充，成为世俗社会正在实践的一种“现代性”类型。

生活在19世纪法国七月王朝时代的托克维尔，深刻感受到世俗社会兴起之后，利己主义与威权主义的吊诡关系：

到那时候将出现无数的相同而平等的人，整天为追逐他们心中所想的小小的庸俗享乐而奔波。他们每个人都离群索居，对他人的命运漠不关心。……如果说他们还有一个家庭，那么他们至少已经不再有祖国了。



在这样的一群人之上，耸立着一个只负责保证他们的享乐和照顾他们的一生的权力极大的监护性当局。整个当局的权威士绝对的，无微不至的，及其认真的，很有预见的。而且是十分和善的。……它喜欢公民们享乐，而且认为只要设法享乐就可以了。它愿意为公民造福，但它要充当公民幸福的唯一代理人和仲裁人。106

有不同的个人主义社会。自由民主政治所依赖的是一个具有公民精神和自治传统的互利性个人主义社会，而一个自利性的个人主义社会要形成秩序，只能诉诸于无所不在的威权政治。

从古代到现代，中国思想史上有两种不同的关于个人的脉络，一种是小我与大我、物欲与精神平衡的个人，个人的意义最终要在更高的世界之中获得，从儒家的个人观到晚清与五四的个人观皆是如此。另一种是脱离了大我约束的个人，从杨朱的唯我式个人到近代市民阶层中出现的物欲主义的个人，个人之上皆没有大我，个人的真实意义建立在当下满足的享乐主义基础之上。在大部分的历史时间之中，这种物欲式的个人在社会的主流价值之中，都不具正当性。近代以后，大我不断地重新建构，日益世俗化，从天理、公理、人类、社会到现代国家，一一解体。这使得小我逐步失去了大我的规范，杨朱式的个人主义最终走入前台，成为当代中国的一道精神景观。从历史返观现实，我们不得不问：假如个人主义社会真的是现代性的宿命，那么，我们究竟要的是什么样的个人主义？

注释：

72.张灏：《重访轴心时代的思想突破：从史华慈教授的超越观念谈起》《知识分子论丛》第7辑，江苏人民出版社2008年版。

73.参见钱穆：《阳明学述要》，兰台出版社（台北）2001年版，第8页。

74.杜维明：《儒家思想新论：创造性转换的自我》，曹幼华等译，江苏人民出版社1995年版，第55页。

75.此处根据香港中文大学当代中国文化研究中心的“中国近现代思想史专业数据库”的检索结果，特此致谢。

76.梁启超：《中国积弱溯源论》，《梁启超全集》，第1册，北京出版社2000年版，第417页。

77.梁启超：《余之死生观》，《梁启超全集》，第2册，第1373页



78.参见张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，高力克、王跃译，新星出版社（北京）2006年版，第9页。

79.沟口雄三：《中国的思想》，赵士林译，中国社会科学出版社（北京）1995年版，第15页。

80.关于公理世界观的性质和特征以及天理世界观向公理世界观的转变，汪晖作了系统的研究，参见汪晖：《现代中国思想的兴起》导论、总论部分，三联书店2004年版。

81.蔡元培:《世界观与人生观》，载《文化融合与道德教化：蔡元培文选》，上海远东出版社1995年版，第242页。

82.易白沙：《我》，《新青年》1卷5号，1916年1月15日。

83.陈独秀：《新青年》，《陈独秀著作选》，第1卷，上海人民出版社1993年版，第186页。

84.胡适：《易卜生主义》,《胡适文集》，第2卷，第487页。

85.胡适：《不朽：我的宗教》,《胡适文集》，第2卷，第529－530页。

86.同上注，第532页。

87.丁文江：《玄学与科学：答张君劢》，载张君劢、丁文江等：《科学与人生观》，第204页。

88.陈独秀：《自杀论》，《陈独秀著作选》，第2卷，第63页。

89.罗加伦：《写给青年：我的新人生观演讲》，中国人民大学出版社2005年版，第4、6、107页。

90.梁启超：《欧游心影录》，《梁启超全集》第5册，第2978页。

91.傅斯年：《<新潮>之回顾与前瞻》，《傅斯年全集》第1卷，第297页。

92.傅斯年：《时代与曙光与危机》，《傅斯年全集》第1卷，第355页。

93.关于五四的“重建社会”，参见王汎森：《傅斯年早期的“造社会”论》，《中国文化》杂志（北京）第14期，1996年。

94.佚名：《唯物论二巨子（底得娄、拉梅特里）之学说》，载《辛亥革命前十年时论选集》，第1卷上册，三联书店1960年版，第412页。

95.汉一：《毁家论》，载《辛亥革命前十年时论选集》，第2卷下册，三联书店1963年版，第916－917页。

96.家庭立宪者：《家庭革命说》，载《辛亥革命前十年时论选集》，第1卷下册，第833页。

97.傅斯年：《万恶之原》，《傅斯年全集》第1卷，第104－107页。

98.胡适：《易卜生主义》，《新青年》第4卷第6号，1918年6月15日。

99.根据王汎森的研究，从晚清到五四，近代中国思想史中的自我，有一个从“国民”到“新人”的变迁，五四的“新人”在心理上具有“有意识的”、“人为的”和“向上的”特征。参见王汎森：《从新民到新人：近代思想中的“自我”与“政治”》，载王汎森等：《中国近代思想史的转型时代》，第180页。

100.同上注，第195页。



101.参见奥克肖特（Michael Oakeshott）：《哈佛演讲录：近代欧洲的道德与政治》，顾枚译，上海文艺出版社 2003 年版，第 16－28 页。

102.参见王晓明编：《人文精神寻思录》，文汇出版社 1996 年版；丁东、孙珉编：《世纪之交的冲撞—王蒙现象争鸣录》，光明日报出版社（北京）1996 年版。

103.麦克弗森（B.Macpherson）：《占有性个人主义的政治理论：从霍布斯到洛克》， The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, Oxford University Press, 1962。参见莱斯诺夫：《《二十世纪的政治哲学家》，商务印书馆 2001 年版，第 93－142 页。

104.参见麦克弗森：《占有性个人主义的政治理论：从霍布斯到洛克》。

105.关于霍布斯的理论，参见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆 1997 年版，另参见列奥?施特劳斯（Leo Strauss）：《霍布斯的政治哲学》，申彤译，译林出版社 2001 年版，约翰?麦克里兰（John McClelland）：《西方政治思想史》，彭淮栋译，海南出版社 2003 年版，第 221－260 页，浦薛凤：《西洋近代政治思潮》，北京大学出版社 2006 年版，第 128－134 页，王利：《国家与正义：利维坦释义》上海人民出版社 2008 年版。

106.托克维尔：《论美国的民主》下卷，董果良译，商务印书馆 1988 年版，第 869 页。

本文来自爱思想网。

【原文链接】 【回到目录】



徐贲：保护弱者,道德习俗和公共生活


徐贲，美国加州圣玛利学院英文系教授，著有《文化批评往何处去》、《知识分子和公共政治》、《人以什么理由来记忆》等

“

在当今中国,冷漠自私并不单纯是个人道德的问题,而且也是一个与政治和经济体制有关的制度性排斥问题。越来越多的人会问,本该由社会和国家来关爱的弱势人群为什么偏要由我来照顾?社会都不管的事,我管有什么用?而普遍的道德冷漠反过来又恰恰在容忍,甚至助长已经十分恶化的制度性排斥。

”

造成当今中国深刻社会正义危机的首先是道德资源的匮乏,而不是物质资源的匮乏。休姆说过,分配正义是既不充分富足,又不极端匮乏的社会所特有的问题。在物质充分富足的社会里,财产会成为多余无用的东西,人们的所有需要都能得到充分满足,用不着再谈正义。在极端匮乏的社会里,侵占别人财产不再算是一种罪过,正义问题不得不搁置起来。〔注 1〕社会正义不只关乎物质资源,而且还关乎“关爱”这种非常重要的社会资源。社会正义在人们的关爱既不太多又不太少的时候才有意义。如果一个社会中人人极端关爱别人,毫不利己,专门利人,那么这个社会早已超越了正义的水准。相反,如果在一个社会中人人极端冷漠自私,互相仇恨残害,人不为己,天诛地灭,那么这个社会也就不可能再懂得正义。

在当今中国,冷漠自私并不单纯是个人道德的问题,而且也是一个与政治和经济体制有关的制度性排斥问题。由制度所造成的公民权利不平等、贫富悬殊、官贵民贱、城乡差异、有权者持强凌弱,本身就渗透着冷漠自私。这些问题长期得不到解决,必然会引发社会成员的普遍道德冷漠。越来越多的人会问,本该由社会和国家来关爱的弱势人群为什么偏要由我来照顾?社会都不管的事,我管有什么用?而普遍的道德冷漠反过来又恰恰在容忍,甚至助长已经十分恶化的制度性排斥。在这种情况下,重视道德冷漠,关注保护弱者的公共意识不仅有社会自我建设的意义,而且还能从公共生活价值和公共道德习俗来促进经济、政治制度改革和重建。

即使是生活在排斥性制度下的人们其实也并非是本质地冷漠自私。冷漠自私只是他们对待“外人”、“与己无关者”或“陌生者”的生活态度。对“外人”自私的人可能对“家人”并不自私。人们往往以双重标准对待自私问题。绝对顾己不顾他是不对的,但是顾及了亲近自己的人(家人、亲朋、熟人、同事、同派、同党等等),而不顾其他人,尤其是不顾“陌生者”,则没有什么不对。人们觉得人有亲疏之别,只有对亲近者才须负有“特殊责任”。勃克说,“早在正义成为一个社会问题之前,人已经在只为自己人打算了。”〔注2〕

但是,只为自己人打算还远远不是社会正义。只为“自己人”打算的责任观会限制人们对社会正义的关心,因为社会正义涉及的是现代社会的所有成员,包括许许多多程度不同的“陌生者”。正如伊格那蒂夫(M. Ignatieff)所说,现代社会的模式不是古代的雅典、罗马和佛罗伦萨,而是十九世纪的曼彻斯特、纽约和巴黎。城市的公共生活形成了“陌生人的亲密关系”特有的“新型认同”。新公共生活发明了新公共场所,“那些大道、公园、博物馆、咖啡馆、街车、路灯、地铁、轻轨车和公寓。这些平凡的公共场所为陌生人之间形成一种新的友爱亲近提供了机会。”〔注 3〕在现代社会生活中,“自己人”和“邻人”的关系扩大了,“在国家范围内建立社会福利,……那是把邻人群体的大门向任何愿意加入的人们敞开。”〔注 4〕社会正义的对象不仅包括与我们有特殊关系的人,也包括对我们来说是“陌生者”的人们。社会正义要求我们对这两种人承担同一种具有公共生活意义的责任,这个责任就是保护“易受伤害者”(the vulnerable)意义上的弱者。

一.保护弱者和道德习俗

“责任”往往被抽象地界定为“份内应做的事”。尽责任就是主动承担,自觉自愿地去做这样的事。这样看责任,强调的是实现自我道德意志的自律。然而,在公共生活中,我们对他人,尤其是陌生者所承担的责任,尽管涉及道德自律,但更体现为一种人际相互关系的伦理约束。我在公共生活中负责任,指的并不只是我的行为听从我自己的道德命令。我负责任指的是我知道我在公共生活中的行为都会有影响他人的后果。我做什么,怎么做,不做什么,并不只是当我个人心目中的“好人”,而且还会旁及别人。我应当避免有伤害别人后果的行为,否则我的行为就会违反公共生活规范,招来众人的道德责备,损害我自己的名誉,破坏我自己的信用,等等。

那些容易受到我行为伤害的人,对我来说就是弱者。“社会弱者”并不只是一个用所谓“客观”经济或社会指数就可以限定的观念。社会中的每一个人在一定条件下都可能成为弱者,因为每一个人在一定人际关系中都可能成为易受伤害者。避免伤害弱者,保护弱者,是与每一个人有关的公共生活道德规范,并不只是社会中的一些人(强者)对另一些人(弱者)自律性



质的仁慈或同情。每一个社会中都有一些人比一般人更容易受到伤害的弱者,社会因此也就对这些特别弱者负有特别的保护责任。

关注伤害,强调避免人际伤害的道德观在中、西传统的道德习俗(conventional morality)中都有所体现。例如,在许多道德传统中,乘人之危都被视作最为人不齿的行为。那些由于身体条件或者经济、社会或政治原因而特别容易受伤害的人们,如儿童、老人、妇女、穷人,最容易遭受别人的欺侮、侵犯、剥削和利用。对这些弱者有伤害行为的人,即使没有触犯法律,也会受到公共谴责。在公共人际关系中,不只是做什么(有行为)有可能会造成对他人伤害,不做什么(行为缺席)也有可能会造成对他人的伤害。如果你在沙漠里遇见一个没水喝的人,你又有多余的水,那么,由于你能决定是否给那个人水喝,那个人成为一个仰仗于你的弱者。给不给他水喝,你都可以为自己的行为找到辩解。但是,如果你对眼前的弱者无动于衷,那么他就会因你的无行动而受到伤害。〔注 5〕

社会中的弱者、贫困者、受权势欺侮者、残废者、年老无助者,造成他们伤害的往往不只是某些个人的行为或无行动,而更是集体的无行动。越容易受直接伤害的人们,越可能因他人的冷漠旁观而受伤害。马丁.路德金说过,“造成我们时代最大的罪恶的是大多数人的由袖手旁观,而不只是由少数人的残忍行为。”波士顿犹太人屠杀纪念碑上铭刻着这样一段话:“在德国，起初他们追杀共产主义者，我没有说话—因为我不是共产主义者；接着他们追杀犹太人，我没有说话——因为我不是犹太人；后来他们追杀工会成员，我没有说话——因为我不是工会成员；此后他们追杀天主教徒，我没有说话—因为我是新教教徒；最后他们直奔我而来，却已经没有人能站出来为我说话了。”

在社会和政治权力不平衡的社会中,人们尤其容易因残忍行为和集体袖手旁观而受伤害。海律(P. Hallie)写道:“残忍是一种权力关系,在这一关系中,强者成为伤害者,弱者成为被伤害者。……我[从对纳粹的研究]认识到,要想消除残忍,就得从不平衡的权力关系中解放出来。受伤害者要么变得强大起来,对抗伤害者,以改变权力关系;要么就从这一关系中出逃,争得自由。”〔注 6〕凡.维克(R. N. Van Wyk)指出,保护弱者有五种途径:一.拒绝伤害他者,二.从权力的不平衡关系中解救被害者,三.帮助重建社会、经济、政治、法律、家庭等等的体制,让“受伤害者强大起来,”阻止权力悬殊的发生,四.形成新的社会道德习俗,让人不利用自己的优势去伤害弱势者,五.对侵害弱者的人予以惩罚。〔注 7〕这五种途径中的第一种是可以由个人来独立完成的,其余四种都必须依靠集体行为和社会环境改变来完成。伤害涉及制度性的社会正义(第二、三和五种途径),同时也与整体社会的道德习俗(第四种途径)密切相关。

有两种不同意义的道德习俗。第一种是描述性的,指的是任何具体社会中实际存在的道德习俗。第二种是规范性的,指的是符合某种更高道德原则的道德习俗。以这个道德原则为标准,



一些实际存在的社会道德习俗(如男尊女卑、门户等级)其实是不道德的。道德可以是个人性质的,也可以是集体性质的。个人性质的道德提升一个人的品行和人格,集体性质的道德善化公共生活的人际关系。道德习俗主要是一种集体性道德。保护弱者可以成为评价实际道德习俗是否道德的标准。以保护弱者来衡量现有的道德习俗,就是要求在公共生活的各种人际关系不伤害弱者,要求每个人都在公共生活中担负起保护弱者的责任。要求消除对弱者的伤害,正如马格利特所说,“并不需要任何别的道德理由。阻止残害本身就是道德行为,就是道德合理性。”〔注 8〕

保护弱者的责任观和“意志论”的责任观是不同的。意志论的责任是一种个人自觉自愿担负的义务。我尽什么责任,如何尽责任,对谁尽责任,都由我自己决定。我尽责任,为利他人,更是为实现我自己的意志选择和决断。保护弱者的责任则是一种对自我行为后果的公共道德意识。我尽什么责任,如何尽责任,对谁尽责任,是由我参与其中的公共生活决定的。在公共生活中,我做了违反习俗的事,就算我自己不觉得羞愧,我也会受到众人的责备。从根本上说,维持道德习俗的是公众。

在公共生活中,每个人的责任不仅包括做什么(关爱、帮助别人),还包括不做什么(不伤害、不羞辱等等)。保护弱者的责任观特别强调从反面的公共生活经验(伤害、羞辱、不尊重、背叛和无信任等等)去设想一种与它不同的公共生活。马格利特论述“正派社会”就是从正派社会中每个人都不羞辱别人的原则出发的。由于公共生活是由各种可能对弱者造成伤害的人际关系所构成,我尽保护弱者的责任是我参与公共生活的基本条件,并不以我是否自愿接受这个条件或者是否能从中得到个人良心平安为前提。〔注 9〕

维系公共生活的不只是每个社会成员平等的公民权利和公民义务(如纳税、服兵役、遵纪守法等),而且还因为他们有共同遵守的道德习俗。正如凯克斯(J. Kekes)所说,“好社会有凝聚力,能长治久安,主要是因为社会成员在如何相互对待,什么样的生活算得上好,什么是利,什么是害等问题上有相当的共识。这种共识的基础就是共同价值和体现共同价值的道德习俗。道德习俗使得人们对彼此的行为可以有合理的期待,……可以彼此信赖依靠。正因为如此,他们之间才有社会维系力。”〔注 10〕

前面提到,维系社会的习俗道德有实在道德和规范道德之分。有的实在道德虽能起到维系社会的作用,但未必符合规范道德的原则。保护弱者原则所起的作用正是衡量实在道德是否真的具有道德性。例如,男尊女卑和官贵民贱都可以是实际起作用的道德规范,但却不符合保护弱者的习俗道德原则。可以说,凡是存在的社会都有某些习俗道德在起作用。有什么样的社会就有什么样的习俗道德,反之亦然。习俗道德对于社会性质既然有如此密切的关系,强调保护弱者更应成为社会和公共生活道德秩序建设的一个重要方面。在处处保护弱者的群体中,人们不仅有归属感,而且有一种符合道德原则的归属感。



公共生活中的道德习俗能为人们判断个人行为的对错提供是非标准,“我们说一个人是否正派,用的就是习俗道德的标准,用同样的标准,我们判断哪一种行为需要道歉,哪一种道歉可以接受或者不可以接受。”〔注 11〕习俗道德基本上只限于公共生活,它并不是道德的全部,“它不包括私人道德,不要求尽超义务的责任,无须涉及社会关系之外的关系,也不能指导人如何应对道德危害或极端情况。习俗道德是日常生活的道德。按照它生活就是正派,违反它就是不正派。”〔注 12〕在极端情况下,或者当个人或集体遭遇到道德危机的时候,如文革时期,习俗道德往往就会失去作用。例如说谎是一件违反正派社会习俗道德的行为,但在极端情况下,当人不说违心话,不说假话便不能生存的时候,不说谎也就不可能再有现实道德约束。所以凯克斯说,“暴政下或崩溃中的社会是没有习俗道德的。”这样的社会不一定马上就会崩溃,“因为暴政可以靠压迫来维持,崩溃的过程可能很长。但是,在没有道德习俗的社会中,是不可能有称得上好的生活的。”〔注 13〕这样的社会也不可能是一个正派社会。

任何称得上道德的公共生活必须有一些基本的道德习俗。每一个社会的具体道德习俗都会有它自己的特征,因此,不可能对习俗道德的具体内容一概而论地作普遍规定。每个社会的习俗道德都非常具体,而且与日常生活紧密联系。凯克斯列举了一些当代美国社会中的习俗道德,用以说明习俗道德和日常生活的关系。“父母对子女负有责任,答应了的事情不做到,就要道歉;政治家以公共身份说话时不得撒谎;胜者对负者不要得意扬扬;不要吹嘘自己的才能;游手好闲地生活是不对的;凭良心是对的;不应虐待动物;父亲不应与子女发生性行为;不应以暴力解决分歧;一个人的意见再不受欢迎,也应当让他发表;诬蔑竞争对手是不对的;借东西先得征求别人同意;不应嘲笑有残疾者;善意的谎言是允许的;不应公开对敌人幸灾乐祸;故意残害是错的;对朋友应该忠诚;应保护别人的隐私;勇气、诚实和公平是好的,相反则不好。”〔注 14〕

习俗道德包含着公共生活行为的价值判断,大多数的习俗道德并非由明文规定,做的时候也是习以成俗。正是因为如此,习俗道德才成为公共生活中与人们日常行为最为相关的是非规范。习俗道德的作用在于为社会提供必不可少的价值共识和群体道德凝聚力。习俗道德束缚和限制的合理性会随时代和社会变化而变化。因此,一个社会的习俗道德总是在调整、在变化的(如性观念等)。

重视习俗道德,主要是从防止人际关系中的伤害和保护弱者来着眼的。习俗道德的意义决不只是局限于人们日常生活的“正确行为”,“如果习俗道德仅限于此,那么一个社会就太谨小慎微了,太可怜了。”〔注 15〕如果没有象保护弱者这样的根本伦理原则,日常生活中的道德习俗难免会沦为一些因循守旧的陈规陋习,对于不断改善和更新公共生活则是弊多利少。以保护弱者为根本伦理原则的习俗道德,它为正派社会提供的不仅是当今日常生活的

具体规范,而且更是这些规范今后发展和改变的基本方向。日常生活中有一些基本的人际关系维系形式,这些维系形式的道德合理性也应当从保护弱者这一基本伦理原则来理解。这些日常人际关系维系形式中最重要的有四种,那就是承诺和信任、契约关系、职业道德和友谊团结。

二. 公共生活秩序的道德维系

除非能体现保护弱者的原则,上述四种日常人际关系形式并不具有本质的道德合理性。这就象法律只是一种维持秩序的形式,并不一定具有正义本质一样。在现代公共生活中,我们并不是为凝聚力而坚持凝聚力,为社会维系而主张社会维系。我们坚持主张的是合乎道义的凝聚力和维系。承诺、契约、职业行规、朋友关系都可以用作控制别人的手段,因而成为特殊的伤害方式。我们所说的承诺、契约、职业规范和友谊是从两个不同的方面来获得道德合理性的。第一,它们体现了自由理性个体的自律。一个人自由地选择对自己的某种约束,因而实现了一种更高的自由。第二,它们体现了不伤害弱者的责任。这两种道德性并不相互矛盾,它们对承诺、契约、职业规范和友谊的解释各有侧重,相互补充。从与公共生活的关系来看,不伤害弱者的责任应当更为重要一些。

1.承诺

承诺往往包含特别的责任,这是因为别人往往不得不指望承诺者履行承诺,因而处在一种相对于承诺者来说是易受伤害的弱者位置上。履行承诺的公共道德意义不只是某人表现了言出必行的品质,更在于他在可能伤害别人时不伤害别人。许多特殊的个人关系,如家人、夫妻、亲朋好友,都是建立在特殊的承诺关系上的。在这些关系中,任何一方对另一方的背弃承诺都能造成很大的伤害,因为承诺把他们放置到一种相互指望、相互依赖的关系之中。在公共生活中,人们越是相互信任,对承诺的依赖就越明显,易受伤害的程度也就越大,守诺的责任当然也就越重大。

私域生活和公域生活的承诺对象虽然不同,但道德责任却没有什么不同。古丁(R. E. Goodin)指出,在社会一般人的关系中,承诺是由于涉及他人才负有道德责任的。如果你履行不履行承诺与他人无关,不影响他人对你的指望,那么这个承诺就没有公共道德的意义。相

反,只要别人对你有指望,或者不得不指望你履行承诺,而你又知道这一点,你就对他们负有道德责任。这种责任和你对亲近者负有的责任具有同一种道德性质。〔注 16〕

承诺是一种协调人行为的社会机制,它的作用是降低人行为的不确定性。承诺是用你自己的名誉为抵押来向别人保证。你把这么宝贵的东西抵押给别人,是让他确信你一定会照你的话去做。因此,在承诺的时候,你让别人对你的行为有了期待。〔注 17〕承诺的道德意义在于,别人因依赖于你而成为弱者一方的时候,你以信守承诺保护弱者。弥尔(J. S. Mill))就此写道:“一个人用自己的承诺……鼓励别人指望他会继续某一种行为,造成别人的期待,……让别人把人生的一部分希望寄托在这种想法之上。他对别人因此负有一系列的道德责任。”〔注 18〕庞德(R. Pound)为了强调承诺的特殊性,甚至把承诺和契约作了区分。他认为,承诺是一种远比契约重要而可靠的保证。承诺本身就是一种不容置疑的允诺,无须再用契约形式加以规定。需要用契约来规定的承诺已经算不得是承诺。从本质上说,承诺和契约不是一回事。契约的前身是“人质和誓约,”“最早的人质总是捆绑着押解给对方,”可以说是极形象地告诉人们,履行契约并不总是心甘情愿的。〔注 19〕而承诺则不同,它无须以条文规定为形式,它存在于人和人自然形成的相互信用关系之中。同样,一个国家的政府如果真有信用,它对人们的承诺并不只限于天天登在报纸上的那些事情。任何一件政府份内该做,但又做不到的事,都会给无数的人造成许多伤害。以任何理由破坏国家和社会的制度(如宪法规定)也是如此,因为制度本身就是一种负有道德责任的承诺。

2.契约

契约关系常被解释为意志行为的结果,人们签订契约是他们自觉自愿的事,他们接受自己参与设置的限制,表现的是一种更大的自由。但是,应该看到,契约关系中往往包含着并不对等的权力优劣关系,处于劣势的那一方因此成为容易受到强势一方伤害的弱者。所以,执行契约的道德责任意义不在于强势者表现得“说话算话”,而在于他不利用另一方的劣势去伤害他。这样地看待契约关系,社会就有责任站在契约关系中弱者的一方。古丁正是从这样的立场来剖析现代民主社会中的劳资关系的。这种劳资关系的特点是,当工人有权利,并能够以组织工会同资方形成有抗衡作用的契约关系时,工人仍是弱者一方。在工人没有保护自己的权利和手段时,他们的弱者地位更是显而易见。古丁认为,这时候的劳资双方合同甚至不属于“契约”的范围,它只是一种变相的“主奴关系”。〔注 20〕

即使在工会和资方力量似乎对等的关系中,工人也容易受到伤害。首先,工人必须通过工会才能与资方谈判,“工人高度依赖工会领导的行为和决定,极易受到伤害。”因此,工会

领导人便对工会负有特别的责任。在工会成为摆设,工会领导人由上级指派的情况下,对工人造成伤害的责任当然就另有属主。即使工会能够有效“协议契约,要求雇主承担责任的时候,”国家也会订立意在保护工人的政策,因为“国家并不信任集体合同就能充分保障工人的健康和安全。”〔注 21〕国家应当就工人工作时间限制、劳动安全标准、最低工资待遇作出种种限制资方的具体规定。国家的这些政策是符合社会正义要求的,因为即使在工人自己愿意降低工资、劳动条件标准的情况下,国家也不能允许资方这么做。劳资双方的契约所涉及的不只是双方各自的“心甘情愿”,而且更是不能让弱者一方受到伤害。否则契约就毫无道德价值可言。

3.职业道德

职业道德涉及的是专业人士和依赖于他们服务者之间的关系。应当说,在专业人士和他们的服务对象(客户)之间存在的并不是一种契约或准契约关系,因为双方的协议能力和依赖协议结果的程度并不均等。贝尔斯(M. D. Bayles)是这样分析此间的关系的:首先,专业人士的知识强过他们的服务对象。专业人士长期训练的专门知识不是服务对象所能相比的。第二,客户有种种直接顾虑,如健康、官司、财经问题,而专业人士的顾虑不能跟客户相比。第三,在决定是否结成关系上,专业人士比客户自由。专业人士可以自由决定不接受某些客户,他们完全可能有别的客户。但客户则很难不另找别的专业人士。〔注 22〕威史群(R. Wessestrom)指出,“专门职业只要存在,就会有这种不平等的关系。至少在某些方面,专业人士总是凌驾于客户,而客户则总是依赖于专业人士。”〔注 23〕正是由于客户对专业人士的依赖,专业人士才对客户负有特殊的责任。这一责任的道德意义不是体现为专业人士单方面的“敬业精神”,而是体现为他清楚地意识到自己多么容易伤害别人,而不伤害别人又是多么重要。

不同的专门职业人士和客户之间会有不同程度的不对等关系,所能造成的伤害也会有程度的差别。即使在同一种行业中也是如此。例如,教师和学生之间的关系就有在学校和个别家教辅导的不同。后一种情况的个人与个人依赖就比前一种情况明显。一般来说,教师伤害学生(误人子弟)没有医生伤害病人(误人性命)来的明显,但却各有各的严重性(非道德性)。在招生(包括“招硕”或“招博”)时,学生的易受伤害性就更大,一个是否录取的决定,足以影响一个学生的一生。在师生关系中,学生甚至不是接受老师的“服务”,而是把他的前途“委托”给老师。委托比服务更需要信任。贝尔斯指出,“在受托关系中,……弱者依赖强



者,所以更不能不信任强者。由于一方比另一方占优势位置,他对另一方便负有特殊的责任。”〔注24〕

在一般社会中,专家的委托人身份最明显的是医生和律师。这两个行业是职业道德规定最详细、最具体的。威廉斯(B. Williams)就此写道,“律师和医生有职业道德的详细规定,……因为(法律诉讼)当事人和病人最需要得到保护。”〔注25〕在政治不自由、法治不健全的社会中,律师行业不可能形成象医生行业的那种职业规范。许多法律委托关系中的当事人会因为政治原因而不能完全信任受托人,受托人也不可能把保护委托人当作他行为的唯一目的。所谓的“自由市场”也可能侵蚀职业道德。健保市场化就是一个例子。如果医疗保健产业化,把医疗照顾当作商品“出售”给病人,不付钱不给货,那就必然会侵蚀医疗行规原有的一条最基本的规范,那就是无论病人的经济支付能力如何,医生对他都必须救死扶伤,尽到最大的保护弱者的能力。

4.友谊

在公共生活中,友谊并不只是指私人朋友之间的密切关系,友谊指的是一个不断让陌生人加入“我们”的过程。这个“我们”也就是维系公民共同体意识的“团结”(solidarity)。达尔梅厄(F. R. Dallmayr)将此强调为民主公共政治的主要特征之一。他指出,称作为公民团结模式的友谊有这样三个特征:首先,这种友谊不是指平常意义上的“亲密”(intimacy)或“亲近”(familiarity)。友谊不是称兄道弟,而是“君子之交淡如水”,也就是亚里斯多德所说的那种“淡淡的友情”。亚里斯多德所用的“淡淡”正是watery一词的“如水”。第二,友谊也不一定是什么高调的“团队精神”、“共同目标”或“合作伙伴”。友谊是人们“彼此的相互尊重,特别是尊重彼此的差别。”第三,友谊尤其不是那种基于敌我对立的朋党关系。友谊允许冲突和分歧,但目的是达成妥协和一致。〔注26〕

公共生活中的公众友谊是象欧克肖特(M. Oakeshott)所说的那种“探测同情”,“那些与(公共)政治相一致的社会关系,无论是习俗,还是制度,……都是既融洽又不融洽。它既可以是显见的联系,也可以是尚未充分显现的(人际)同情。”公共生活就是找到并确立这种同情,让它成为维系社会关系的纽带。〔注27〕欧克肖特所说的这种友情也就是公民间的团结关系。在最早的共和理想中,友谊就是一种公民美德。亚里斯多德在《尼各马可伦理学》中将友谊分为三种。第一种是有用的友谊,交朋友是因为彼此可以相互帮忙。第二种是享乐的友谊,朋友彼此因相同的兴趣、背景和爱好而快乐相处。第三种是道义相合的友谊。朋友



间不仅有相同的道德信念,即所谓“志同道合”,更是因为朋友彼此尊重对方的道德信念。信念不同者照样可以做朋友。

亚里斯多德所说的第三种友谊对现今民主公共生活政治仍有启发意义。达尔梅厄指出,公共生活的目的并不是要达到“万众一心”,而是“学习进入”一种可以允许多种分歧但却具有某些基本道义原则的友谊关系。这种多元一致的关系甚至可以超越国界,成为全球人类和平共处的方式。〔注 28〕许多人的友谊都只是建立在小范围的特殊亲密关系之上。阿伦特认为这种朋党式的友谊只会有害于公共政治。〔注 29〕同样,达尔梅厄也强调,近在身边的友谊应当增进我们对不熟悉人群的兴趣,并对他们产生一种“美好陌生”的情感。只有这样,友谊才真正具有拓展共同体人群的意义。〔注 30〕

无论是在特殊关系还是在普遍公民关系中,友谊或团结的关键都是信任。友谊的信任关系就如同真正承诺所给予的信任一样,并不需要有盟誓的形式。友谊的形式化(如结拜兄弟、宣誓结为同志等等)常常是因为结谊人先已下意识地有了互不信任,因而才有盟誓约束的需要。同样,如果人与人失去信任,无须绝交,也就结束了友谊。公民团结更是如此,认同不认同一个公民群体,都不需要有“加入”或“退出”的仪式。

友谊的道德责任是和信任联系在一起的。友谊的道德责任是保护因友谊关系而变得易受伤害的人。朋友是相互靠得住,在危难情况下不会相互背叛、不会相互出卖的人际关系。尼克尔(K. D. Naegele)说,“友谊的最重要特征是信任,……信任就是信赖于人,变得依赖于人,变得易受人伤害。”正是“朋友之间的那种相互易受伤害,才形成了友谊的那种相互责任。”〔注 31〕朋友间特别有机会相互帮助或相互伤害,“人们在朋友关系中比在任何别的关系中都更具充分的相互了解。坦露自我意味着最大的易受伤害。……再没有比伤害朋友更容易的伤害了。”〔注 32〕友谊关系本身就是建立在相互放弃戒备,以真诚换取真诚的基础上的。朋友关系“形成了一种结构性的期待、投入和责任。……对朋友我们可以信赖不能信赖其他人的事情。”〔注 33〕弥尔说,“很少有别的伤害可以大过朋友的背叛。”我们习惯信赖并充分信赖的朋友,“在朋友有难时袖手旁观或者甚至落井下石,这是一种(道德)罪行。”〔注 34〕朋友对朋友的伤害不只是将朋友间的秘密告诉那些专找材料残害人的人(如文革中的相互揭发),而更在于这是一种“出卖”行为。即使卖友不是为了求荣,只是为了求生,出卖造成的心理伤害也会大大超过了肉体折磨、经济损失等有形伤害。

承诺、契约、职业道德和友谊都可以由小范围特殊人际关系逐渐扩展为具有公共社会意义的普遍人际维系形式。在公共社会中和在小范围特殊人际关系中一样,禁止伤害弱者具有其它道德禁令无法替代的根本原则意义。人们越是普遍容易受到某种伤害,这种伤害就越对公共生活具有普遍的道德危害性。公共生活中的谎言就是这样一种具有普遍伤害力的行为。我们只有知道了真实情况,才能减少对他人和外界条件的依赖,降低易受伤害的程度。

真话对人的社会生存环境具有普遍的重要影响，这使得说谎成为道德之恶,也使得禁止说谎成为一道严格的道德命令。禁止说谎可以普遍降低人们因不知实情而可能受到的伤害。谎言破坏信任,不仅伤害个人,而且会伤害整个集体秩序中的每一个人。谁在法庭上有誓约时说谎,谁就会危害到整个法律审判制度,因而伤害到每一个依靠法律制度维护正常生活秩序的人。因此,禁止说谎不只是保护个人,而且也是保护一个好社会存在的基本条件。同样,我们重视象承诺、契约、职业规范和友谊这样的人际关系形式,也是因为保持这些人际关系形式的道义性对维系整个社会的道德秩序具有普遍的重要性。如果这些基本人际关系失去了它们应有的保护弱者意义,变成了纯功利的利用或者控制关系,那么,受到损害的就不单单是某一些人,而且还将是失去了人际保护机制的整个群体。

三. 宽容和公共生活

现有道德习俗的道义基础应当是保护弱者。保护弱者也是调整和改变现有道德习俗的根本伦理原则。调整和改变道德习俗是为了能不断减少现有习俗道德可能在人际关系中造成的伤害。例如,天主教社会有不得离婚的道德习俗,这可以理解为是出于保护弱者的目的,因为以前妇女在经济上极无保障,因此这一道德习俗实际上起到了保护弱者(妇女、儿童)不受强者(男人)的欺凌遗弃。但是,随着社会经济、就业结构和人权意识的改变,“不得离婚”这一社会规束的道德合理性就发生了变化,它也需要调整和改变。从可变性来看待习俗道德涉及社会的宽容问题。正如凯克斯所说,“主张习俗道德应当与宽容相结合,但宽容又应当与社会的总体福祉相一致。……坚持习俗道德是因为违反习俗道德会造成伤害,但是坚持习俗道德又常常会伤害到违反者。”〔注 35〕

坚持习俗道德其实是坚持一种特定的群体生活方式。这种性质的生活方式,正如马格利特所指出的,必然包含对与它不同生活方式的不接受。这种不接受可能表现为合理的“批评”,也可能表现为有伤害性的“排斥”。〔注 36〕在承认宽容价值的社会中,宽容所涉及的总是道德习俗中最具有争议的部分。道德习俗中有的部分涉及无条件的“禁止”,如杀人、抢劫、强奸、偷盗等等。有的部分涉及可能是有条件的“不允许”,如子女不赡养年老的父母、不守信用、不良生活习惯等等。还有的则涉及本身就存在争议和歧见的公共生活问题,这是道德习俗中最有争议的部分。

宽容一般被当作一种基本的公共生活伦理,一种实现个人选择和社会多元的公共行为,但在碰到具体问题时,往往并不如此简单。例如,对司空见惯的办事送礼保持沉默,这种“克制”算不算宽容?异性恋者对同性恋者既嫌弃又“不干涉”,这种态度算不算宽容?对世界恐



怖主义暴行置身事外地表示“理解”,这算不算宽容?有商家雇女大学生穿扮成文革时的女红卫兵,哗众取宠,推销商品,对此视若无睹,算不算是宽容?在面对这样的问题时,宽容不再是一种现成的道德态度或行为模式,它本身成为一个有待进一步探讨的公共生活问题。

宽容在公共生活具体问题上有时无法提供两全的解决之道。往往会有两种极端的力量在左右宽容,一是道德绝对论,一是无原则道德多元论。道德绝对论往往尽量缩小宽容的适用范围;而道德虚无主义则往往无限放大宽容的运用尺度。前者经常要把宽容转变为“不可宽容”,而后者则时时要把宽容当作“不关我事”。例如,有钱人花天酒地,肆意挥霍,道德论者会认为,对此决不能施以宽容,社会舆论应当加以限制。无原则道德多元论者则会认为,每个人都有支配自己合法收入的自由,只要这事不伤害到我,谁爱干啥都与我无关。

要了解宽容对现代公共生活具有什么意义,必须将它与道德虚无主义和道德冷淡区分开来。道德虚无主义导致绝对的价值相对论。它的必然结论是,一切公共人际关系均为权力关系,一切价值信念均无客观依据,因此也就绝无优劣的差别。宽容其实是与这种道德相对论背道而驰的。宽容必然与追求道德真理共生。追求道德真理必须开放言路,多元是为了开放言路,但是开放言路则又是为了达到共识。放弃了共识目标,为多元而多元就会失去了实际公共生活意义。无原则的多元会削弱人们对社会问题的关切和道德判断。如果一个社会的大多数成员丧失了对周遭事物的关心和道德判断,那么他们的公共生活就无可避免地会变成一盘散沙。

在公共生活中,宽容不仅很暧昧,有时还很矛盾。宽容看上去与平等的价值息息相关,但在很多情况下,宽容者和被宽容者之间的关系并不平等。这时候的宽容很有可能造成对弱者的伤害。宽容只是部分地接受对方,它离全部地接受、由衷地接纳和尊重对方还有一段距离。许多人宽容同性恋者,但未必就接纳或尊重他们。宽容者的态度总是有些优越,有些居高临下。这就要求宽容在公共生活中逐渐向越来越平等的方向转变。等到宽容的关系彻底平等了,宽容也就没有必要了。从这个意义上说,宽容只有中介和过渡的价值。你宽容,一定是针对你在价值观上不赞同的他人行为,否则也就没有宽容的必要。尽管你在价值观上不赞同他人的行为,但你却又必须克制自己对这行为的直觉反弹。

正是由于这样的矛盾,我们需要在公共生活中将公共道德和私人道德区分开来。宽容指的是在公共领域中保持克制,而在私人领域中不放弃价值坚持。我对别人的行为采取宽容的态度,并不是因为我觉得他怎么做都行,而是因为我对他的行为在作了价值判断(不赞同)之后,又再决定自我克制。我之所以自我克制是因为公共生活的约定原则要求我这么做。

我自愿放弃不受约束的自由,服从具有群体意志的宽容原则,我因此而获得真正的自由。这样的宽容涉及到一个康德式的公共道德判断机制。宽容所包含的价值判断既不放弃



道德的客观标准，又考虑到道德判断所不能脱离的公共环境。在人们作出道德判断的群体中，必然会出现不同的价值观，这些价值观的协商程度必须借助某些基本原则来保障，而宽容则是这样的一种原则。宽容能使得群体的价值共识比独尊一言的共好更具包容性。但是，宽容本身却并不足以创立和维持一个生气勃勃的公共社会。宽容只是一种消极原则，对于公共生活，它还缺乏那种能使成员互动参与的积极凝聚力，群体共同保护弱者的道德承担和道德习俗可以成为这样一种积极凝聚力。

有人将宽容称作为一种公共生活的悖论，宽容既是必要的，又是不可能的。意见的多元和价值分歧要求人们相互宽容，但是人们只对那些看上去不可宽容（很反感，不能赞同）的事才觉得有宽容的需要。如果你对某事冷淡麻木，你对它也就无所谓宽容不宽容。宽容与冷淡麻木虽可能含混，但却是有区别的。在道德和政治价值嬗变的历史过程中，这二者间的界限一直在不断变动。在不同的宽容中总是存在着从“该由我管”到“不关我事”的程度问题。在十七世纪的英国，宗教行为是一件绝大多数人觉得“该由我管”的事情，在文革时期的中国，绝对正确的政治言行也是如此。到了今天，很少有人还会这么以为。然而，被普遍接受的宽容也会朝另一个方面发展，那就是人们对身边的事情越来越冷漠，越来越抱与我无关的态度。这种冷漠和麻木将公共生活中的政治和道德区别简化为生活方式的区别，它表面上看来是扩大了宽容的范围，其实是抽掉了宽容原有的价值判断内容，使宽容沦为一种漠然接受任何坏事（从官员的腐败到一般人的纳二奶）的借口。

在重新界定宽容的含义时，有必要厘清宽容在公共生活中实际可行的运用范围。宽容的现象其实不包括那些“不可宽容”的事情，而只包括那些“可宽容”的事情。可宽容的事情指的是那些人们在合理条件下虽不喜欢但可以接受的事。对宽容的这一较为严格的界定排除了两种与宽容无甚相关的情况。第一是排除那些根本不能宽容的很坏、很错误的事情，即道德习俗中的绝对禁止之事，如杀人、强奸等等。第二是排除那些本来就没有理由去排斥和拒绝的事情，例如，异性恋者容忍同性恋者本不算什么宽容，因为容忍者本来就没有正当的反对理由。

排除了上述两种情况的宽容便只剩下一个甚为狭小的运用范围。在这个范围中，人们有理由不赞成某些事情，但这些事情却又尚未达到应当禁止的程度。在不同社会的公共生活中，这个运用范围是不同的。例如，在美国堕胎是这样一个问题，而在中国就未必是。而且，在不同社会中，人们对特定问题反应的敏感程度，也是受他们的日常生活环境和品质所影响的。例如，中国社会中的许多不诚实现象和行为，从道理上没有人会说这是对的，但是，如果实际生活到了不说假话办不成事的程度，那么虚假行为就成为许多人的可宽容之事。

在考虑到上述情况的同时，还必须看到，宽容依赖于相当程度的公共关心。这是宽容的公共生活意义所在。宽容的那个特定范围内究竟包括哪些问题，这与具体社会中大多数成员



所关心的“公共问题”是息息相关的。在一个缺乏正常舆论空间,个人充满无力感,人人自扫门前雪的社会中,即使是在再小的范围内,人们也很难保持共同的关切。一个社会的民众对公众问题关切度越下降,就会有越多的人在几乎所有的公众问题上抱“何必大惊小怪”的态度。对这样的社会来说,宽容只能意味着麻木和冷淡,但公共生活却是不可能由麻木和冷淡来维持的。

宽容的美德只是在认同公共生活基本价值的人际关系中方能充分现示出来。这些基本价值包括人的尊严、同情、团结和相互尊重。只有在认同这些公共生活价值的社会里,保护弱者才有实践的可能。现实的情况是,绝大部分的人生活在一个亲疏有别的世界之中。我们比较容易宽容与我们不那么直接相关的人,对我们的直接亲人(如子女)反倒不那么容易。大多数的父母都想按自己的心愿督导子女,很少能真正做到宽容。我们对关系太远的人(如异族异邦)往往不甚关心,宽容不涉及这种近于抽象的遥远关系。我们对关系太近的人(如家人子女)又总是过于关心,宽容也不涉及这种爱之过切的亲近关系。宽容一般只适合于那种不远不近的人际关系。公共生活主要就是由这样一种人际关系构成的,正是由于公共生活中人际关系不远又不近,它才特别需要宽容的维系。

不远不近是一个相对的概念,不远不近的范围会随着人的关怀范围的扩大而扩大。随着我们关怀范围的扩大,越来越多原来是“陌生者”的人们会被包纳到我们的道德视线和道德思考之中,由很远的变成了不那么远的关系。正如古丁指出的那样,我们是用“社会正义”、“社会福利”、“全球正义”、“国际援助”、“人道援助”、“人类环境”、“子孙后代”这样的概念来把那些看来与我们生活无直接联系者联系到我们的群体意识之中的。古丁写道,“保护弱者的原则不仅形成了一些特殊责任(对家庭、朋友、职业服务的客户、契约关系人等等),而且还形成了对易受伤害的同胞、外国人、未来的子孙后代、动物和自然环境的相同性质的责任。”这些新的责任往往是集体的,而非个人的直接责任。例如,“第三世界的人民也许并不直接易受第一世界个人的伤害,但他们却非常容易受我们的集体伤害。”〔注 37〕明确集体性责任并不等于说个人不再负有责任,而是说个人尽责任的方式会有所变化。负有责任的群体,它的个人成员可以互相合作,共同行动。他们也可以积极参与国内和跨国公民政治,以影响有关国家或国际组织的具体政策。当集体责任集中地体现为社会制度问题时,他们更可以对制度直接提出批评。在保护弱者的集体责任中,只有伤害者和被伤害者,没有事不关己的第三者。

注释：

1. David Hume, "An Enquiry Concerning the Principle of Morals," II, i, in Enquiries, ed., L. A. Selby-Bigge. London: Oxford University Press, 1966, p. 187.



2. Sissela Bok, Lying. New York: Pantheon, 1978, p. 149.

3. Michael Ignatieff, The Needs of Strangers. New York: Elisabeth Sifton Books, Viking, 1985, p. 140.

4. Michael Walzer, The Spheres of Justice. New York: Basic Books, 1983, p. 39.

5. 7. Bobert N. Van Wyk, Introduction to Ethics. New York: St. Martin's Press, 1989, pp, 129; 130.

6. Philip Hallie, "From Cruelty to Goodness." Hasting Center Report, 11 (June 1981), p. 25.

8. 9. 36. Avishai Margalit, The Decent Society. Trans. Naomi Goldblum. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, pp. 88; 1; 180-181.

10. 11. 12. 13. 14. 15. 35. John Kekes, "Moral Conventionalism." American Philosophical Quarterly, 22: 1 (January 1985): 3-46, pp. 43; 38; 38; 37-8; 38; 44; 42.

16. 17. 20. 37. Robert E. Goodin, Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities. Chicago: The University of Chicago Press, 1985, pp. 44; 44; 56; 186, 163.

18. 34. J. S. Mill, Utilitarianism. In Mill: Utilitarianism and Other Writings, ed., M. Warnock. Glasgow: Collins, 1962, Ch. 5.

19. Roscoe Pound, "Individual Interests of Substance -- Promised Advantages." Harvard Law Review, 59 (1945): 1-42, 18, 20.

22. 24. M. D. Bayles, Professional Ethics. Belmont, CA: Wadsworth, 1981, pp. 64; 69.

23. R. Wasserstrom, "Lawyers as Professionals: Some Moral Issues." Human Rights, 5 (1975): 1-24, p. 16.

25. Bernard Williams, Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 55.

26. 28. 30. Fred R. Dallmayr, Polis and Praxis. Cambridge, MA: The MIT Press, 1984, pp. 43; 43; 10.

27. Michael Oakeshott, Rationalism in Politics and Other Essays. London: Methuen, 1974, p. 177.

29. Sheldon S. Wolin, "Hannah Arendt: Democracy and the Political." In Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman, eds., Hannah Arendt: Critical Essays. Albany, NY: State University of New York Press, 1994, p. 290.

31. K. D. Naegele, "Friendship and Acquaintances: An Exploration of Some Social Distinctions." Harvard Educational Review, 28 (1958): 232-52, p. 243.

32. H. Hutter, Politics as Friendship. Waterloo, Ontario: Laurier University Press, 1978, p. 12.

33. D. W. Brock, "Utilitarianism and Aiding Others." In H. B. Miller and W. H. Williams, eds. The Limits of Utilitarianism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 227.

本文来自爱思想网。

【原文链接】 【回到目录】



【推荐阅读】辛智慧：“无公德个人”缘何产生

辛智慧，财新特约作者

“

过度功利的个人主义在中国的发展，使得很多年轻人忽视了尊重他人同等权利的义务；私人生活的充分自由与公共生活的严格限制，最终会导致“无公德个人”的出现。

”

原文请点击原文链接阅读。

【原文链接】　【回到目录】



【荐书】《“自我”中国：现代中国社会中个体的崛起》



作者：［挪威］贺美德、鲁纳

出版社：上海译文

副标题：现代中国社会中个体的崛起

译者：许烨芳

丛书：复旦-哈佛当代人类学丛书

ISBN：9787532755394

在公共领域，特别是 20 世纪 90 年代后期以来城市化背景下的公共领域，个体的角色变得更为复杂和重要。对于当代的中国青年而言，个人幸福和个体自我的实现无疑成为了人生的终极目标。



那么，如何理解正在崛起的个体、及其在中国和世界范围内广泛而深远的影响。根本的问题在于：中国社会，是否像西方社会一样，正在经历一种个体化的进程？

作为一项持续数年的实证合作研究，《"自我中国":现代中国社会中个体的崛起》深刻地揭示了：在中国，个人已经成为一个基本社会范畴的事实。中国已经出现了一种发展趋势，并渗透到社会生活的各个方面。这种发展不仅决定了私人领域、家庭结构和两性关系，也决定了经济的组织方式和灵活的就业，以及同样重要的，个人与国家之间的关系。同时，《"自我中国":现代中国社会中个体的崛起》也从不同的角度表明，这一中国式的个体化进程具有其独特性，它并非是对欧洲个体化路径的单纯复制。

【回到目录】



主编：方可成

编辑：李佳凝

设计：池春荣、潘雯怡

校订：李佳凝

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，「我在中国」（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体，论坛理事杜婷、梁文道、闾丘露薇、周保松。除了 Co-China 周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为「知识青年，公共参与」，2013 年夏令营的主题是「始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商」。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://weibo.com/1510weekly）

Co-China 论坛 facebook：「我在中國」（Co-China）論壇（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）